المشكـاة
مجلة علمية محكّمة
العدد الرابع - 2006

الأساس الفكري
لابن خلدون وخلفيته الإسلامية

د. بوبكر عواطي
جامعة الأمير عبد القادر
للعلوم الإسلاميّة، قسنطينة (الجزائر)

المقدّمة :

سيل من الأبحاث والدّراسات، لا تتضمّن أي التفات جدّي صوب البعد الدّيني في مقدّمة ابن خلدون، وحشد من الدّراسات تريد أن تبرز لنا ابن خلدون، كما لو لم تكن لمعطياته أيّة علاقة بالأرضيّة الدينيّة منهجا وموضوعا.

فإذا كان المرء ابن بيئته، وحصاد مجتمعه، ونتاج ثقافته، فقد كان ابن خلدون كذلك. وجماع ذلك كلّه أنّه عالم من علماء المسلمين، وفقيه من فقهاء الشّريعة. ومن الطّبيعي أن تكون مصادر فكره وروافد عطائه إسلاميّة في أكثرها إن لم تكن في جملتها، وهو ما لم ينتبه إليه دارسوه في الغرب وأكثر دارسيه في الشّرق.

هدفنا من هذه الدّراسة أن نلقي مزيدا من الإيضاح على شخصيّة عبد الرّحمان بن خلدون وإظهار فكره مشدودا إلى أصوله، مرتبطا بمنابعه.

الآراء الاسقاطية على التراث الخلدوني :

لم تكن الجهود التي بذلت في الوطن العربي والإسلامي في عمومها، نابعة من اقتناع ذاتي يعكس حقيقة وعمق المجتمع الإسلامي والعربي، كونها انعكاسا للمشكلات الثقافية والحضارية التي شغلت الغرب طوال تاريخه الثقافي، مما جعل التراث الاجتماعي في الوطن العربي يتعرض لقضايا زائفة، ويدخل في مناقشات مجانية، ويتعرض لمشكلات حضارية ليست لها صلة بالمشكلات الحضارية، التي عرفها المجتمع الإسلامي في تاريخه الثقافي.

إن هذا الإطار، الذي وجدت فيه الدراسات الاجتماعية، جعلت التراث الاجتماعي في الوطن العربي يعاني من سلبيات مضاعفة. فهو من جهة يعكس كل سلبيات المنهجية الغربية، التي أخذها على أنها منطلقات علمية وأسس منهجية، قادرة على إغناء الواقع الثقافي في العالم العربي، والنهوض به وتمكينه من التحرر من كل مخلفات الماضي الهجين، ومن جهة أخرى، زج بنفسه في مناقشات ثقافية واجتماعية وحضارية غريبة عن طبيعته وثقافته ومجتمعه، مما أفقده هويته الحضارية وشخصيته الثقافية. وجعله يقع في مفارقات منهجية وتناقضات عميقة، بين ما يمليه عليه تراثه الحضاري والثقافي، وما تفرضه عليه عقيدته وإيمانه، وما يعيشه في واقعه وحياته وبيئته، وبين الثقافة الفكرية الوافدة التي تلزمه بمقاييس وقيم مغايرة.

ومن النتائج الخطيرة، المترتبة عن التبعيّة الإيديولوجية والمذهبية للمدارس الغربية، إخضاع التراث الاجتماعي للتأويل والقولبة بحسب المبادئ والتحيزات الإيديولوجية والمذهبية التي ينتمي إليها الدارسون. فإذا كان أحدهم من أنصار المدرسة المادية، انعكس انتماؤه على دراسته للتراث الاجتماعي العربي الإسلامي. فيأتي حتمًا ملونًا بطبيعة تفكيره، ومن ثم يدخل في عملية التشويه والتأويل المتعسف للنصوص، حتى تأتي

موافقة لمنطلقاته الفكرية. وبالمثل، يقوم أنصار المدرسة الوظيفية بنفس المهمة ونفس العملية.

وإذا كان لهذا المسلك دلالة علمية، فإنها تكشف عن فقدان الشخصية الثقافية والهوية العقائدية. وتكشف عن مدى التشكيك في قدرة الثقافة الذاتية على العطاء، ومدى الاستلاب الفكري الذي لا يزال مستمرا في ممارسة نشاطه بكل فعالية.

لقد خضعت دراسة تراثنا الاجتماعي و الفكري، للزيف المذهبي والتحليل الإيديولوجي. وأوضح مثال على ذلك مجموع الدراسات التي أقيمت حول مقدمة ابن خلدون، باعتبارها تمثل عملاً إبداعيا ناضجًا في مجال علم العمران.

كما كانت تتويجًا لجهود المفكرين السابقين في هذا المجال. إلا أنها حاولت أن تجعل من مقدمة ابن خلدون، طفرة حادثة في الثقافة العربية الإسلامية، مقطوعة الصلة بهذه الثقافة التي ولدتها وتمخضت عنها. بل ذهبت كثير من الدراسات إلى أبعد من ذلك، فاعتبرت أسلوب المقدمة - سواء من حيث المضامين التي تطرحها، أو من حيث المنهج المتبع في الدراسة - أسلوبًا منقطع الصلة بالبيئة الثقافية التي تنتمي إليها. ومن ثم ظهر ابن خلدون شخصية غريبة عن مجتمعه وثقافته، وعقيدته، متميزا في تصوراته وأفكاره [1].

لقد جاءت أكثر هذه الدراسات، مقلّدة غير مبتكرة ولا مبدعة. فالتفسير المادي، لفكر ابن خلدون الاجتماعي سبق إليه مفكرون أجانب، قبل أن يردده وراءهم أتباعهم من الكتاب العرب. لقد ألفت الكاتبة الروسية "سفيتلانا باتسييفا" BACIEVA (S.) كتابًا عن العمران البشري

---

(1) خليل، عماد الدين، ابن خلدون إسلاميا، المكتب الإسلامي، بيروت، دمشق، 1983م، ص7.

في مقدمة ابن خلدون [2]، أكدت فيه على تبنيه للتفسير المادي. وبالمثل سعى الكاتب الفرنسي "إيف لاكوست" (.LACOSTE (Y إلى إثبات نفس القضية [3]. وهذه الدعوة وجدت أنصارا في الثقافة العربية. وكتب كثير من الدارسين عن ثقافة ابن خلدون المادية، وابن خلدون الرائد للماركسيّة والمادية التاريخية. كما عبرت عن ذلك كتابات كل من "أحمد ماضي" [4] و"مهدي عامل" [5] و"عبد القادر جغلول" [6].

ومن جهة ثانية، هناك دعوى ترددت عند كثير من الكتاب، أمثال "روزنتال" ROSENTHAL (E.I.J)، تهدف إلى تقرير علمانية ابن خلدون [7] بفصله نطاق الدين عن نطاق العقل، بوضعه بينهما حدودا فاصلة، على اعتبار أنهما شيئان متقابلان لكل منهما مجاله وموضوعه ومنهجه. وبالمثل نجد موقف "كامل عياد." الذي اعتبر رأي ابن خلدون في الدين بشكل عام، مجرد ظاهرة حضارية لها وزنها، وعاملاً اجتماعيّا ونفسيًا هامًا على مسار التاريخ. بل يذهب أبعد من ذلك في قوله أن ابن خلدون كان يحاول إخضاع الدين إلى نظرياته العلمية [8].

ومن جهة ثالثة، اعتبر أحد الكتاب الأجانب ابن خلدون فيلسوفًا مثاليًا، متأثرًا بأفلاطون و أرسطو. وتبعه في ذلك، الكاتب العربي

---

(2) باتسييفا، سفيتلاتا، العمران البشري في مقدمة ابن خلدون، ترجمة رضوان إبراهيم، الدار العربية للكتاب، ليبيا- تونس، 1978.

(3) LACOSTE (Y.) Ibn KHALDOUN (Naissance de l'Histoire; passé du tiers Monde), Maspero, Paris, 1966.

(4) ماضي، أحمد، مقال بعنوان: ابن خلدون والمادية التاريخية، مجلة : دراسات تاريخية، عدد 3، صفر 1401 هـ، ص 65 - 68.

(5) عامل، مهدي، في علمية الفكر الخلدوني، دار الفارابي، بيروت، 1985.

(6) جغلول، عبد القادر، الإشكاليات التاريخية في علم الاجتماع السياسي عند ابن خلدون، ترجمة فيصل عباس، دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع بيروت، 1982.

(7) ROSENTHAL (E), Ibn KHALDUN, A North African Muslim Thinker of The Fourteenth, In: Bulletin of the John Rylands Library, vol.xxIV, 2, 1940.

(8) AYAD (M.) , Die Geschichts-Und Gexllschaftstehre. Ibn KHALDUNS, Stuttgart and Berlin, 1930.

"محسن مهدي"، الذي اعتبر ابن خلدون بحق وريثا للاتجاه الأرسطو طاليسي في الفلسفة العربية [9]. كما رأى فيه المفكر الوحيد الذي حاول وضع علم الاجتماع في إطار الفلسفة التقليدية وعلى أساس مبادئها. ويتجلى موقف صاحب هذا الاتجاه، في قوله أن ابن خلدون لم يفكر أثناء وصفه للعلم الجديد، في إدخال تغييرات كبيرة على المبادئ الموضوعية للبحث العلمي، أو يعترض على شرعية المعايير التي وضعتها فلسفة السياسة. بل على العكس وجد أنه بالاعتراف بصلاحية هذه المبادئ والمعايير كما وضعها القدماء يمكن بناء العلم الجديد [10].

ومن جهة رابعة، حاول الكاتب النمساوي "جومبلو فيتش" GUMPLOWICZ (L.) إثبات أن ابن خلدون مؤسس النظرية العنصرية، استنادا إلى فكرة العصبية كفكرة قومية [11]. كما كان يصور ابن خلدون، على أنه واحد من مؤسسي النظرية الدورية لتطور المجتمع، والمبشر "بنظرية القوة" الاستعمارية والعنصرية. وهذا الاتجاه، أكده كثير من الكتاب الأجانب، وتبعهم آخرون في الوطن العربي، مثل ما فعل "طاهر الخميري"، إذ حاول أن يبين سيطرة الظروف العنصرية والقومية، على فكر ابن خلدون. كما اعتبر معنى العصبية، أساسا لفهم الفكر الخلدوني. ويفسرها بأنها فكرة قومية بالمفهوم العنصري لهذه الكلمة [12].

من جهة أخرى، حاول أصحاب هذا الاتجاه، التقليل من جدة المنهج الخلدوني و أصالته، لكونه مرتبطا بعزل المواقف المادية في المقدمة عن الرفض غير المشروط لأي أساس فلسفي للكتاب، عدا الأساس الديني. ومن بين الذين مثلوا هذا الاتجاه المستشرق الأمريكي "ماك دونالد"

(9) MAHDI (M.), Ibn KHALDOUN'S Philosphy of History, London, 1957.
(10) Ibid: PP.8 -286.
(11) GUMPLOWICZ (L.), IBN KHALDOUN, Un Sociologue Arabe du XIV ème siècle, In: Aperçus Sociologiques, Lyon, Paris, 1900.

(12) الخميري، طاهر، نظرة في مقدمة ابن خلدون، مقال في مجلة " الإسلام "، عدد 23، هـ 1/2، 1986، ص 163 - 188.

(MACDONALD (D.B)، الذي ذهب إلى وصف كـتـاب ابن خلدون بأنه "كاثوليكية في الإسلام"، ووصف ابن خلدون نفسه بأنه "غزالي متعصّب" (13).

وفي الوقت الذي يقرر فيه أصحاب هذا الاتجاه، استقلالية الفكر العلمي عن الفكر الديني، وسلطته المرجعية يعودون ليحدثوننا عن الرقابة السنية والأرثوذوكسية - كما يسميها أحدهم - على الفكر العلمي الحر. هذا ما حاول المفكر العربي "محمد أركون" أن يؤكده، فابن خلدون في نظره لم يكن من الممكن بالنسبة إليه أن يفكر تفكيرا حرًا في نقد القضايا الدينية لأنه كان يعيش في زمن وفي مجتمع، فرضت عليه قواعد رسمية تنفذ من قبل السطوة السياسية تجعل الناس غير قادرين على التفكير في بعض المسائل بكل حرية.

إذا تمعنا في فهم الكتابات التي قامت حول التراث الخلدوني، نجد أنها لم تكن نابعة من رغبة صادقة في بلورة هذا الفكر وتوضيحه، بقدر ما كانت تصدر عن مجموعة من العقد والمعاناة، التي يعاني منها الفكر العربي المعاصر في ظل الانفصام والتجزؤ والانشطار نتيجة فقد هويته الحضارية والعقائدية.

من هذا المنطلق كتب، "محمد مزيان" محاولا استخلاص دوافع تشويه الفكر الخلدوني كما يلي : (14)

لقد تحددت علاقة الفكر العربي بالفكر الوضعي والعلماني بموقف الانبهار بالغير والإحساس بالضعف وفقدان الوعي بالذات، ولما استقر في ذهنه أن النمط الثقافي الوضعي، يمثل النمط المثالي كان عليه أن ينقّب في تراثه الفكري، ويستخلص منه مجموعة العناصر التي تميز بها الفكر

(13) MACDONALD (D.B), Development of Muslim Theology Jurisprudence and Constitutional Theory, Lahore, 1960.

(14) مزيان، محمد. منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيوندن فيرجينيا، 1991، ص 447 - 454.

الوضعي في الغرب، الذي اتجه نحو العقلانية والعلمانية والواقعية المفرطة كأساس للتقدم الثقافي والفكري، ليتجاوز بذلك اللاّعقلانية واللاّهوتية والمثالية الميتافيزيقية. وهي كلها مواصفات ارتبطت في ذهن الرجل الغربي بالرجعية والتخلّف.

إن هذه الوضعية، هي الّتي عكسها الفكر العربي في قراءته للفكر الخلدوني خصوصا، والتراث العربي الإسلامي عموما. واتجهت جهوده إلى البحث عن عناصر العقلانية والعلمانية والتقدمية والواقعية. وأصبح مفكرونا يتحدثون عن لا دينية ابن خلدون وعلمانيّته وواقعيّته وعصريّة فكره إلى آخر هذه المقولات التي تجسد بالفعل سلبية وغيبوبة الفكر العربي.

لقد اتبع الباحثون العرب، مناهج دعاة المدارس الغربية حذو "النعل بالنعل" كما تقول العرب. فكانت نتائج أبحاثهم مماثلة لنتائج أبحاث هؤلاء، وإن اختلفت الغايات والمقاصد.

إنه تحد ذو طرفين يجد الباحث نفسه معه في وضع يحتم عليه الردّ : سيلا من الأبحاث والدراسات لا تتضمن أي إشارة جادة إلى البعد الديني في مقدمة ابن خلدون، وحشدا من الشهادات، تلك نماذج منها، تريد أن تبرز لنا ابن خلدون، كما لو لم تكن لمعطياته أية علاقة بالأرضية الدينية منهجًا وموضوعًا. بل إنّنا لو توغلنا في قراءة كثير من تلك الأبحاث لرأيناها بسبب من تعصبها المنهجي أو المذهبي، وجزئيّة رؤيتها ونسبيتّها، تسعى لإخراج ابن خلدون من الدائرة الطّبيعية الّتي عاش فيها وتحرّك خلالها وتلقّى علمه من مواردها، وتقذف به بعيدا إلى أجواء غريبة ما كان يعرف عنها شيئا وما خطرت له على بال.

إنّه انفصام غريب بين الرجل وبيئته، ذلك الّذي سعت بعض تلك الأبحاث إلى تأكيده بالأدلّة الناقصة.

ويبقى ابن خلدون، رغم هذا كله، ابن الحضارة العربيّة الإسلاميّة، ووليد البيئة الإسلامية الشّرعي، وتبقى مقدمته، على مستوى الفكر ومستوى الحياة، ثمرة ناضجة من ثمارها. ومن وراء هذا وذاك تبقى مسألة الانفصام الموهوم عملية غير أخلاقية وغير علمية في الوقت نفسه [15].

مصادر ابن خلدون في المعرفة والتنظير :

تشير المصادر القديمة، إلى أن المناهج العلمية العامة، الملزمة للباحث والصالحة لإرشاده في دراسته للوجود من جميع جوانبه، هي في الانطلاق من عموميات الوجود، ومن الأصول الأولى والعلل التي تؤدي إلى الأشياء.

بدون التزام هذا المنهج، تختلط المفاهيم ونتيه وسط التناقضات وتضيع الحقيقة في ثنايا التأويل والتحريف كما أثبتت ذلك مجموع التآليف التي أنجزت حول ابن خلدون، التي جاءت متعارضة ومتناقضة إلى حد بعيد حيث نسبت هذه الشخصية إلى كل الاتجاهات والمذاهب الفكرية.

وحينما ندعو إلى التزام الموضوعية العلمية، في تعاملنا مع التراث الخلدوني، فإنما نهدف أول ما نهدف إلى كشف هذا الزيف الإيديولوجي. ونؤكد من خلاله أن فهم ثقافة ابن خلدون وفكره أو ثقافة أي علم من الأعلام، لا يمكن أن يتم إلاّ داخل المنظومة الإسلامية نفسها، باعتباره نتاجًا طبيعيا لنوع الثقافة والتربية العلمية التي تلقاها داخل هذه المنظومة، بالإضافة إلى التجربة السياسية والاجتماعية التي عاشها في رحاب الوطن العربي المترامي الأطراف.

(15) خليل، عماد الدين، مرجع سابق، ص 7 - 8.

إن الحقيقة التي لا تقبل الجدل ولا المناقشة، هي أن ابن خلدون قد جسد الثقافة العربية الإسلامية. كما أنه عبّر عن الواقع الذي كان يقيم فيه. وهذا الواقع، كان يحتوي على هذه الثقافة بالإضافة إلى ما كان يزخر به المجتمع العربي من أحداث ووقائع عاصفة، تفاعل معها فكر ابن خلدون، فزاده هذا التفاعل خصوبة في المادة من حيث كميتها ونوعيتها.

ومن ناحية أخرى، إذا كانت ثقافة ابن خلدون، أو الأسس التي انطلق منها تعود مبدئيا لما أنتجه سابقوه من رواد الفكر العربي، فإن هذه الثقافة لا تكتفي بذاتها - وإن كانت تسجل الجزء الأكبر - لتكوين الفكر الخلدوني.

فلابد أن يكون المصدر المساعد متمثلا بالتطبيق العملي والممارسة. فالأخبار الموجودة في المقدمة والمقتبسة من كتاب سيرة حياته، تبين أن علاقة الفكر الخلدوني بالتطبيق العملي، هي علاقة وثيقة وأساسية. هي وثيقة لأن ابن خلدون هو من العلماء القلائل، الذين مارسوا العمل التنفيذي وعلى أعلى المستويات وبكثافة شديدة وبنوعيات وأمكنة مختلفة، بما يجزم ويستدعي التفاعل الدائم بين الفكر والعمل. وأساسية لأن الأرضية التي أقيم عليها علم العمران، هي - في جزء كبير منها - وليدة مواجهة ابن خلدون الحادة والمستمرة للواقع العملي. وبنشاط وحيوية لا يحدهما الإجهاد والإعياء، وبطموح جارف لا تضعف من اندفاعه الأهوال والأخطار التي واجهته في هذا الواقع العاصف الزاخر بالنزعات الحادة والحروب المستمرة والمؤامرات الدائمة.

فمن منطلق كون العلم تعبيراً عن الواقع بالفكر. فإن هذا الفكر ينمو ويتخصب كلما كان الواقع غنيًا بعبره ومعانيه. وهذا الواقع الخصب الذي مارس فيه ابن خلدون حياته العملية، أضاف إلى فكره المتكون من الثقافة

الإسلامية التقليدية مقادير كبيرة ومن طبيعة علمية خالصة. إذ أن التطبيق العملي هو معيار الحقيقة [16].

في ضوء ما تقدم، فالفرد مهما كان قسطه وافرًا وإسهامه كبيرا في صناعة التاريخ، فإنه في عمله المتفوق، لا ينطلق من الفراغ. بل إنه يستند، إلى الأسس والأصول التي وضعها سابقوه. فالبناء وإن كان يناطح السحاب، لابد له من أسس ثابتة ضاربة في الأرض. ولقد كان الدافع من وراء هذه الدراسة، استكشاف الأسس والأصول التي انطلق منها الفكر الخلدوني.

البيئة الاجتماعية :

نفترض بادئ ذي بدء، وجود غائية جدلية تربط بين الحياة والتأليف من خلال رؤية خاصة تقتضي النظر إلى المقدمة على أنها موضوعة انطلاقا من مشكلة أساسية هي مشكلة الحياة، حيث وجدت التجربة اكتمالها وتحقيقها التام في مضمونها.

ويرشدنا العلم بها إلى كيفية حصولها. والعلم بكيفية حصولها يسمح بتحديد دقيق لموقفه الفكري. لذلك يتوجب علينا دراسة العوامل الاجتماعية المختلفة، التي يفترض أنها أثرت بشكل أو بآخر في تفكير ابن خلدون ودمج تأثيراتها المتشابكة في سياق وجهة تنطلق من داخل تجربته.

وعليه، فإن التصاق ابن خلدون بالواقع، وفهمه المتعمق لحقائقه يستدعي مرافقته في رحلة حياته الطويلة. خاصة تلك التي سبقت مرحلة العزلة في ديار بني عريف بالجزائر. وهذه المرافقة ستقتصر على المحطات الرئيسية من هذه المسيرة. ولا تشملها بجملتها. فهذا

(16) العاملي، مصباح، ابن خلدون وتفوق الفكر العربي على الفكر اليوناني باكتشافه حقائق الفلسفة، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع، والإعلان، طرابلس، 1988، ص 264 - 265.

الشمول هو من شأن كتابة سيرة حياته. وشأننا من هذه المسيرة في هذا العمل، ينحصر في التركيز على الوقائع والأحداث التي انعكست على فكره، ووجدت ترجمتها في نظرياته المختلفة.

أولى هذه المحطات يتعلق بالظروف التاريخية التي ميزت عصر ابن خلدون. لقد تميز هذا العصر بأحداث سياسية واجتماعية خاصة، جعلت العالم العربي الإسلامي يعيش في فترة من أشد فتراته اضطرابًا وغليانًا وأقلها استقرارًا وتوازنًا. كانت هذه الحالة الحالكة تسود أنحاء العالم العربي: الغرب الإسلامي والمشرق العربي، أصبحت هذه الأقطار تسير بخطى حثيثة نحو الانحطاط والتأخر بعدما ازدهرت فيها حضارة ماجدة دامت طيلة سبعة قرون [17].

بعد عصر الموحدين الزاخر، تعرض الغرب الإسلامي إلى أخطار جسيمة، فانقسم إلى دويلات متنافرة كدولة بني مرين في المغرب الأقصى، وبني عبد الواد في المغرب الأوسط، وبني حفص في المغرب الأدنى. تعددت بينهم الخلافات وقامت بينهم الحروب التي استمرت سنين كثيرة، فتتابعت على هذه الأقطار سلسلة من الانقلابات السياسية وعمّها داء الانقسام والتشتت والفتن، وانتهت بضعفها. وكانت الأندلس تعاني هي الأخرى من التمزق بين دويلاتها وأمرائها، فكل ملك ثار في بلاد واستولى عليها، فتعدد الملوك وتفرق سكان البلاد، حتى أهل البيت الواحد انقسموا فيما بينهم، فبعضهم ينزل الأميرعن عرشه ويستولي عليه، وبعضهم يحالف ملوك إسبانيا ضد الأمراء من أهل بيته حتى انتهى كل هذا بانهزامهم وخروجهم من الأندلس وسقوطها في يد المسيحيين الأسبان بعد حكم دام نحو ثمانية قرون[18].

---

(17) بركات، أنيسة، ابن خلدون وعصره، في أعمال الملتقى الدولي الأول لابن خلدون، فرندة 1 - 4 سبتمبر 1983، المركز الوطني للدراسات التاريخية، الجزائر، 1983، ص 27.

(18) المرجع السابق، ص 28.

وفي الشرق العربي، كانت العاصفة أشد هولاً. بعد زحف تيمورلنك التتري على بلاد الشام، اكتسح المغول معالم حضارة هذه النواحي وأصبحت المدن العامرة خرابًا، والمكتبات طعمة للنار وانتشرت الفوضى وساد الرعب في البلاد والعباد [19].

ومن المعروف، أن ابن خلدون عاش في منطقة كانت تعتبر من القديم من مناطق التفاعل الحضاري، فقضى حياته في الأقطار العربية: في تونس و فاس و غرناطة وتلمسان و بجاية... الخ واحتك ببلاطات السلاطين يخدم الأمراء ويفيدهم. رغم التمزق السياسي الذي كان يسود هذه الأقطار تعتبر حياة ابن خلدون مثالا للوحدة الفكرية التي كانت تشمل العالم العربي في المغرب والمشرق.

ومن الأحاديث النبوية الشهيرة قوله ﷺ : [**بدأ الإسلام غريبًا وسيعود غريبًا كما بدأ فطوبى للغرباء**].[20] والظاهر أن هذا الحديث كان له رواج في تلك الفترة المظلمة من تاريخ الإسلام حيث وجد المسلمون فيه ما يصدق على وضعهم السيئ.

ومن الكتب المهمة التي ظهرت في تلك الفترة، كتاب للفقيه الأندلسي المعروف "إبراهيم بن موسى الشاطبي" اسمه "الاعتصام". وقد صدر الشاطبي الكتاب ببحث مسهب شرح فيه الحديث المذكور. وقد عزا غربة الإسلام الجديدة إلى ظهور البدع والفتن في الإسلام، وانحراف المسلمين عن السنة النبوية، حتى أصبح أهل الحق منهم إلى جانب أهل الباطل قلّة، وأصبح المتمسكون بالسنة أفرادا غرباء بين جمهور المخالفين لهم [21].

(19) المرجع السابق، ص. 29.
(20) رواه مسلم عن ابن عمر.
(21) الشاطبي، إبراهيم بن موسى، الاعتصام، ضبطه وصححه أحمد عبد الشافي، دار شريفة، دون تاريخ النشر، ص 1 - 13.

ومما تجدر الإشارة إليه أن نجد ظهور كتاب في دمشق يبحث في نفس الموضوع الذي بحثه الشاطبي وفي زمن مقارب لزمنه. وهذا الكتاب للفقيه "ابن رجب الحنبلي" واسمه "غربة الإسلام" [22].

يقول أحمد الشرباصي في تحقيقه لهذا الكتاب : "وحين نقارن بين البحثين نجد تشابهًا غريبًا في المقدمات وفي النتائج. فكلاهما يقول بأن الإسلام بدأ غريبًا ويعود غريبًا، وكلاهما يقول بأن هذه سنة الله في الأمم جميعًا ..." [23].

إن ظهور هذين البحثين في زمانين متقاربين أحدهما في الأندلس والآخر في الشام مما يدل على موجة التشاؤم في البلاد الإسلامية على نطاق واسع. ومما يجدر ذكره أن ابن خلدون كان معاصرًا للشاطبي والحنبلي تقريبًا، [24] ومن المحتمل أنه كان يشاركهما التشاؤم حول مصير الإسلام على وجه من الوجوه.

يصف "غاستون بوتول" (.BOUTHOUL (G ابن خلدون بأنه فيلسوف دور الانحطاط. ويقول أن نظريته توحي بالكآبة والتكمش إذ هي نتيجة خبرة في تاريخ انحطاط عاش ابن خلدون في وسطه [25].

يبدو أن ابن خلدون كان قد تأثر بوضع الغربة الذي حل بالإسلام في عصره، على منوال ما تأثر به زملاؤه العلماء. فهو مثلا يقارن في مقدمته بين أحوال المسلمين في الصدر الأول وأحوالهم في زمانه، فيقول إنهم كانوا في الصدر الأول لا يترددون عن إفساد دنياهم في سبيل إصلاح دينهم، بينما أصبحوا في زمانهم الأخير يجرون على العكس من ذلك حيث يصدق عليهم قول الشاعر :

---

(22) الحنبلي، بن رجب، غربة الإسلام، تحقيق أحمد الشرباصي، القاهرة، 1945.

(23) المرجع السابق، من كلام المحقق في التصدير، ص 5.

(24) توفي الشاطبي عام 790 هـ، وتوفي الحنبلي عام 795، أما ابن خلدون توفي سنة 808 هـ.

(25) BOUTHOUL (G.), IBN KHALDOUN, Sa Philosophie Sociale, Librairie Orientaliste, GEUTHNER, PARIS, 1930, P.127.

نرقع دنيانا بتمزيق ديننا..... فلا ديننا يبقى ولا ما نرقعه (26)

لقد طبعت هذه الأحداث مواقف ابن خلدون النظرية، كما أن تجربته الشخصية بمختلف صورها السياسية والاجتماعية والفكرية، أسقطت على نظرته للأشياء، لذلك لا يمكن عزل النسق الفكري لابن خلدون عن تجربة العصر.

هذه الأجواء العاصفة الصاخبة، وهذه البيئة التي تخترقها المؤامرات وتحف بها الأهوال والمخاطر، دفعت ابن خلدون أن يضع نفسه داخل الأحداث ساعيًا إلى درء مخاطرها، ليس بالهروب منها، إنما بمصارعتها ومواجهتها. هذا ما جعل علاقته مع الأحداث علاقة متميزة، بما دفعه إلى مراقبتها ودراسة أسبابها القريبة منها والبعيدة، وما اكتسبه من المعاني والعبر نتيجة هذه الدراسة، وترك بصماته الواضحة على توجهه الفكري. أما عن العناصر المكونة لهذا التوجه فذلك ما سنراه في عرضنا للمحطات الأساسية والمتعددة لشريط حياته.

المحيط العائلي :

نشأ ابن خلدون في بيت يحكمها التقليد الموروث في تقلّد الأعمال العامة وتبوّأ المراكز السياسية والإدارية والعلمية. وكان التوجه الديني يسيطر على هذه الأعمال والمراكز. فكان من الطبيعي أن ينشأ هذا الفتى، ومن خلال إعداده لهذه المهمات، نشأة يسيطر عليها هذا التوجه.

لقد وصف "ابن حيان" هذه العائلة بأنها "كانت تتقلب بين رئاسة سلطانية ورئاسة علمية" (27) يتبين من هذا أن ابن خلدون نشأ في عائلة كانت تراودها نزعة السياسة من جهة ونزعة العلم من الجهة الأخرى.

(26) ابن خلدون، عبد الرحمن، المقدمة، تحقيق على عبد الواحد وافي، لجنة البيان العربي، القاهرة، 1967، ص 718.

(27) ابن خلدون، عبد الرحمن، التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا، تحقيق محمد بن تاويت الطانجي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1979، ص 7.

من شأن هذه البيئة العائلية أن تبث في نفس ابن خلدون نزعتين قويتين: حب المنصب والجاه من ناحية، وحبّ طلب العلم من ناحية أخرى. وقد كانت تتغلب واحدة على الأخرى في بعض الأحيان، لكن تلك الغلبة لم تصبح حاسمة في وقت من الأوقات، وظلت النزعتان تؤثران في نفس ابن خلدون طول حياته، وتجعلانه مترددًا بين العلم والسياسة [28].

فقد ذكر ابن خلدون عن نفسه أنه حين تولى الحجابة، وهي أعلى مناصب في الدولة، لأمير بجاية كان يعمل في تدبير الملك صباحا ثم يذهب إلى جامع القصبة بعدئذ ليقوم بالتدريس فيه أثناء النهار [29].

ومما يلاحظ في سيرة ابن خلدون المزدوجة هذه، هو أنه، لا يكاد ينهمك في السياسة مدة من الزمن حتى يحاول اعتزالها ليشتغل في طلب العلم، ثم يعود إلى السياسة مرة أخرى ليعود إلى الاعتزال بعدها وهكذا دواليك. يستخلص من هذا أن ابن خلدون يحب السياسة والعلم معًا ويجد في كل منهما لذة خاصة به، فإذا أنهمك في أحداهما زمنًا عاوده الحنين إلى الآخر فرجع إليه.

وإذا كانت الأفكار النظرية قابلة لأن تشذ عن الحقيقة، فإن التطبيق العملي هو الحقل الذي توضع فيه الأفكار على محك التجربة لمعرفة صدقها من عدمها. وبالتالي فهو مقياس الحقائق. ومعانيه وعبره لا تشذ عن العلمية، بل هي العلمية بذاتها. والممارسة المتواصلة والتطبيق العملي في حياة ابن خلدون، صنعا الثروة العلمية الوافرة التي تضمنها مشروعه العلمي الضخم.

(28) الحصري، ساطع، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، دار الكتاب العربي، بيروت، 1961، ص 49.

(29) ابن خلدون، عبد الرحمن، التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا، مرجع سابق، ص 104 - 105.

الحركـة الفكريـة :

رغم التفرق السياسي الذي كان يسود أقطار العالم العربي، ورغم هذا الجو القلق، عرفت الحركة الفكرية ازدهارا كبيرًا إبان هذه الفترة، نهضت أقطار المغرب العربي بالعلوم والآداب نهوضًا رغب المفكرين في الانتقال إليها، عندما ظهر الحفصيون و الزيانيون والمرينيون كانت منافستهم في تقريب العلماء من مجالسهم وتشجيعهم، فازدهرت العلوم والفنون وشيدت المدارس. وكان ملوك دولة بني عبد الواد من العلماء والأدباء والشعراء، فكانوا يسعون في تتبع الحركة العلمية والأدبية، وأصبح البلاط الزياني زاخرًا بالأدباء، فكانوا الكتاب الخبراء والشعراء السياسيين للدولة [30].

كما أن الهجرة الأندلسية إلى تلمسان وغيرها من مدن المغرب الأوسط أثناء عصر الموحدين وبعده كان لها أثر هام في هذا التطور، فورثت قسطًا وافرًا من الحضارة الأندلسية، وتتجلى هذه الظاهرة في سائر مجالات الحضارة من علوم وفنون وصناعات وعمران.

كما نشطت حركة التصنيف في هذا العصر، فظهرت الموسوعات ومن أشهر مؤلفيها : "النويرى" صاحب "نهاية الأرب"، و"ابن فضل الله العمرى" وله "مسالك الأبصار"، وغير ذلك من الأسماء اللامعة التي ظهرت خلال هذه الفترة.[31]

في هذا الوسط الفكري والثقافي المتميز نشأ ابن خلدون وشبّ. وبالرغم من قلة ما توفر لنا من معلومات عن سنواته الأولى، فإننا نستطيع إعادة تركيب الحالة النفسية والذهنية في المرحلة الأولى من

(30) حاجيات، عبد الحميد، أبو موسى الزياني حياته وأثاره، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1974، ص 159.

(31) بركات، أنيسة، ابن خلدون وعصره، مرجع سابق، ص 29.

شبابه من خلال ما نعم به من الاستقرار في فترة تمتد بين 730 هـ إلى 746 هـ.

عندما ولد ابن خلدون تعهده أبوه بالرعاية، فكان معلمه الأول جريًا على عادة أهل زمانه لاسيما أن أباه من رجال العلم والأدب، فعنى بتحفيظه القرآن الكريم ثم تلاوته بالقراءات السبع، كما هيأ له الدرس والتحصيل على يد بعض العلماء في تونس، فنهل من كتب الفقه والحديث [32] كما درس علوم اللغة العربية من نحو وصرف وبلاغة وأدب على أيدي عدة أساتذة ومشايخ، ثم انعطف نحو العلوم العقلية والفلسفية فألم بها، وكذلك العلوم الطبيعية والرياضية والفلكية، وهكذا يمكن القول بأن ثقافة ابن خلدون كانت ثقافة موسوعية.

لقد استوعب العلوم الدينية بمختلف وجوهها وفروعها. وقد تيسر له ذلك، على أيدي جهابذة العصر في هذه العلوم. وإلى جانب ذلك تلقن العلوم العقلية وتمكن منها على أستاذه، شيخ هذه العلوم وإمامها في زمانه : "محمد بن إبراهيم الآبلي". وقد أطرى ابن خلدون في كتاب سيرته على هؤلاء الأشياخ وأشاد بأفضالهم [33] ونفهم مما كتبه عنهم أنه تأثر باثنين منهم على وجه خاص. أولهما "عبد المهيمن"، وثانيهما "الآبلي".

وحين ندرس حياة هذين الرجلين نراهما من طرازين مختلفين كل الاختلاف. "فعبد المهيمن" كان إمام المحدثين والنحاة في المغرب. وقد لازمه ابن خلدون واخذ عنه، سماعًا وإجازة، أمهات كتب الحديث "كالصحاح الستة"وكتاب "الموطأ" وغيرهم [34]. أما "الآبلي" فقد وصفه

(32) وافي، علي عبد الواحد، عبد الرحمن بن خلدون، سلسلة الأعلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1976، ص 29 - 38.

(33) ا بن خلدون، عبد الرحمن، التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا، مرجع سابق، ص21.

(34) المرجع السابق، ص 21.

ابن خلدون بأنه كان شيخ العلوم العقلية. وقد أخذ عنه ابن خلدون المنطق وفنون الفلسفة [35]. والواقع أن هذا الرجل ذو شخصية غريبة غامضة.

يقول فيه "جاك بيرك" (.BERQUE (J : "إنه لوجه غريب هذا الآبلي، هذا المعلم الرحالة الذي يبدي بين آونة وأخرى من الشذوذ الفكري تعمقًا في الحسا بيات وفي الفقه وفي المجاهدة الصوفية. وهو في الوقت ذاته ينزع نزعة عقلية حرة في الثورة ضد الخنوع الفكري الذي كان سائدا على المؤسسات العلمية في زمانه ..." [36]

والجدير بالملاحظة، أن ابن خلدون كان يخص "الآبلي" بالقسم الأوفر من الإطراء والإشادة في كتاب سيرته ولعل ذلك يعود إلى تمكنه ورغبته في هذه العلوم، وبالمقابل من تمكنها من السيطرة على تفكيره بحيث أصبحت بالنسبة إليه الدليل الرئيسي في مراقبته ودراسته للأحداث والوقائع وقياس الأمور بمقاييسها.

يؤكد هذا المنحى "ساطع الحصرى" بقوله : "يشيد ابن خلدون بغزارة الآبلي وبفضله عليه، أكثر من غيره ويقول في الوقت نفسه أنه كان يشهد له بالتبريز في هذه العلوم. ولاشك أن ذلك يدل على أن ابن خلدون كان نزوعا إلى التفكير المنطقي، كما يدل على أن العلوم العقلية التي درسها على يد الآبلي ساعدت كثيرا على تقوية هذه النزعة الفكرية وتنميتها. إن هذه النزعة تتجلى في كثير من مباحث المقدمة بوضوح تام" [37].

(35) المرجع السابق، ص 21 - 22.

(36) BERQUE (J.), Les Arabes d'hier à demain, Seuil, Paris, 1950, pp.121-122.

(37) الحصري، ساطع، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، مرجع سابق، ص 71 - 72.

التجربة السياسية والاجتماعية :

إن التصاق ابن خلدون بالواقع، وفهمه المتعمق لحقائقه يستدعي مرافقته في رحلة حياته. قبل أن يضع مشروعه العلمي الخالد. وشأننا من رحلة حياته في هذه الدراسة ينحصر في التركيز على الوقائع والأحداث التي انعكست على فكره. ووجدت ترجمتها في نظرياته المختلفة. لهذا السبب سنقتصر على المحطات الرئيسية من هذه المسيرة.

لو تمعنا بعمق في تفاصيل الأحداث، التي عاشها ابن خلدون ما بين وفادته على السلطان "أبي عنان" بفاس سنة 755 هـ، إلى مغادرة الأندلس قاصدا بجاية لتولّي منصب الحجابة عند أميرها سنة 766 هـ، لأمكننا ذلك استخلاص بعض العناصر الجديدة، التي طرأت على ابن خلدون في هذه الفترة الخصبة الحرجة من حياته.

يلاحظ أن ابن خلدون، كان خلال هذه الفترة رجلاً تستهويه المناصب الرفيعة، ويستبد به طموح سياسي واضح. فلقد تولى منصب "الكتابة والتوقيع" لملك المغرب الأقصى "أبي عنان المريني"، إذ كانت شخصية ابن خلدون تجذب أنظار السلاطين والأمراء. فكما جذبت شخصيته نظر سلطان تونس فعينه في منصب "كتابه العلامة"، ولم يكن قد بلغ الثامنة من عمره، جذبت أيضا أنظار السلطان "أبي عنان المريني" فعينه عضوا بمجلسه، وكلفه بشهود الصلوات معه، ثم ترقى بعد ذلك إلى منصب أعلى في عهد السلطان "أبي سالم" وهو منصب "كتابة السر والإنشاء" ثم قلّده فيما بعد "خطة المظالم" [38].

وكانت نفس ابن خلدون تطمح للوزارة - كما ذكر بنفسه - وهذا الطموح أدى به إلى السجن عدة مرات، ثم خرج منه ورحل إلى

(38) حشيش، محمد فريد، ابن خلدون بين العلم والسياسة، في أعمال الملتقى الدولي الثاني حول ابن خلدون، فرندة، 4 جويلية 1986، المركز الوطني للدراسات التاريخية، الجزائر، ص 120.

الأندلس وتقلد فيها عدة مناصب، كما اختاره السلطان "محمد بن الأحمر" للسفارة بينه وبين ملك قشتالة، للتوسط في إبرام صلح بينهما وقد نجحت سفارته. وحينما استرجع الأمير "أبو عبد الله" إمارة بجاية. تولى ابن خلدون منصب "الحجابة" وهي أعلى منصب في الدولة آنذاك (39).

لقد كانت رؤية ابن خلدون، لشؤون الحكم عامة شاملة. فقد راقبها من الخارج، حيث الرعية وهمومها، وراقبها من الداخل حيث تصنع القرارات وتوجه الأمور العامة. فوقف على حقائقها كاملة. ذلك أن المعرفة بالشيء لا تكون كاملة إلا بإحاطة من الداخل والخارج.

وابن خلدون كان على علاقة بالبيت الذي يحصل فيه صنع قرارات الحكم. كما كان على معرفة بما يتضمنه هذا البيت من داخله. لكن، وباعتبار أنه لم يكن صاحب هذا البيت، فكان بإمكانه معرفة ما يحيط به وما يجري حوله، والوقوف على قوّة الجذب فيه، بإمكانية إحاطته بالمؤيدين، وعلى أسباب هذه القوة. كما كان بإمكانه معرفة قوة الدفع فيه، وما يمكن أن يحصل ضده من أعمال تؤدي إلى تهديمه.

إن قوتي الجذب والدفع لهذا البيت، هما التعبير للعلاقة القائمة بين داخل البيت وخارجه، بين الحكم والرعية وكانت مصلحة ابن خلدون ترتبط أشد الارتباط بهذه العلاقة. يعمل على توثيقها في الحالة التي يكون فيها وجوده مرتاحًا داخل البيت. وعلى توتيرها في الحالة المعاكسة. وهذا ما جعل علاقته مع الأحداث والوقائع الدائرة حول الأمور العامة للمجتمع أشدّ التصاقًا بها وبشؤونها، وأخصب معرفة بأسبابها وأبعادها.

(39) المرجع السابق: ص 121.

في هذا السياق يذكر "عابد الجابري" : أن اشتغال ابن خلدون بالسياسة جعله من جهة يطلع عن كثب على شؤون الحكم والدعائم التي يقوم عليها، والأساليب المختلفة التي يلجأ إليها السلطان لحماية ملكه، وقطع دابر المنافسين له، كما مكنه ذلك من جهة أخرى من الاتصال والاحتكاك برجال الدولة وكتابها المهتمين نظريًا وعمليًا بشؤون السياسة والحكم (40).

ومن ناحية ثانية، فإن ابن خلدون قد اطلع خلال هذه الفترة من حياته سواء في الأندلس أو فاس على كتب في السياسة والآداب الملوكية والرسائل المؤلفة في هذا الموضوع سواء منها ما صنف من قبل أو ما تم تأليفه في عصره.

من ذلك ما كتبه صديقه "ابن الخطيب" في هذا الموضوع، وصديقه "ابن رضوان" صاحب كتاب "الشهب اللامعة في السياسة النافعة". ومن ذلك أيضا" سراج لملوك"للطرطوشي، وكتاب "السياسة" لأرسطو.

يؤكد هذا الاتجاه محمّد عابد الجابرى بقوله : "فمن الأكيد أنه قد تعرف في هذه المرحلة المهمة من حياته إلى جوانب كثيرة من الفكر السياسي السائد، في عصره وفي العصور قبله. ذلك لأن الوظائف التي تقلدها كانت تتطلب الاطلاع على ما يسمى بآداب الملوك، أو الآداب السلطانية، اطّلاعا نظريًا وعمليًا معًا. وهكذا فإن أحد العناصر الجديدة التي طرأت على فكره في هذه الفترة من حياته، وهو انشغاله، بشكل من الأشكال، بالتفكير في شؤون السياسة وقضايا الحكم والاجتماع" (41).

وبخصوص التجربة الاجتماعية عامة التي مر بها ابن خلدون، فالنتيجة التي يمكن الخروج بها من تتبع مسيرة حياته، هي أن التجربة الاجتماعية التي عاشها عامل أساسي من عوامل فكره الاجتماعي.

(40) الجابري، محمّد عابد، العصبية والدولة معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1992، ص47.

(41) المرجع السابق، ص 48.

إن الرجل، لم يتفرغ في قلعة "ابن سلامة" للتأليف بعد أن أنهى دراسته النظرية مباشرة، وإنما قدّم للناس الشكل الأول لكتاب العبر بعد أن قضى نحو ربع قرن بين دول المغرب العربي. قضاها بين قصور الأمراء وخيام البدو المتحركة، اشتغل بالعلوم تحصيلاً وتدريسًا، عمل سفيرًا لبلاده ووزير دولة متجولاً بين القبائل، ثم جرّب حياة الاعتقال والسجن وخاض غمار المؤامرات السياسية، وناقش العامة والبسطاء، كما ناظر العلماء وذوي القدرات الخارقة، امتلأ جوفه بما تقدمه موائد القصور وذاق بجنبيه مهاد النعيم، كما اخشوشنت أمعاؤه برطب العرب وألبان الإبل. وبكلمة واحدة : أقبلت الدنيا عليه وأدبرت أكثر من مرة [42].

ولهذه المحطات وجهان : يتميز كل منهما عن الآخر بنوعية خاصة. ورغم التداخل بينهما في بعض الأحيان فالوجه الأول يغلب عليه طابع العمل السياسي الإداري المرتبط بالسلطة وقيودها وقوانينها، والوجه الآخر طليق إلى حدود معينة من هذه القيود. وقد أخذ الوجه الأول ميزاته من العمل في بلاطات الملوك والأمراء. حيث راقب شؤون السلطة وسير الأمور العامة. فوقف على حقائق الحكم وعلى القوانين العامة التي تفرض هذه الحقائق. وأما الوجه الثاني، فمن اختلاطه بالقبائل الصحراوية، حيث أقام فترة طويلة، ورغم إرادته في أحيان كثيرة، يتصل بهذه القبائل من أجل إمداد هذا الملك أو ذاك بالجند والعسكر. إذ أن القبائل كانت المصدر الأساسي للقوة. فراقب من خلال عمله هذا، شؤون المجتمع البدوي وعلاقته بالمجتمع الحضري.

فالمدة الطويلة التي قضاها في هذا الموقع، والتي مكنته من تلقي دروس خصبة في مضامينها العلمية والعملية انعكست على وعيه: مفاهيم

(42) الجابري، محمّد عابد، العصبية والدولة معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1992، ص 63 - 65.

ونظريات في المجتمع على مرحلتيه البداوة والحضارة وفي العلاقة القائمة بينهما، وفي أسباب تطلع البدوي إلى الحضارة، وفي الوسائط التي تمكنه من الانتقال إليها [43].

المصادر الدينية :

من المفيد أن نشير هنا إلى ما ذهب إليه "جورج سارتون" SARTON (G.) وهو أحد كبار مؤرخي العالم في النصف الأول من القرن العشرين إذ يقول : "لكي نفهم ابن خلدون، يجب أن نضع في أذهاننا خلفيته الدينية، وفي هذا الصدد يمكن أن يقال أن أسس أفكاره لم تكن اجتماعية بل دينية" [44].

إن سارتون، لم يفطن إلى الأهمية البالغة لتلك العبارة، ولعله يقصد بها أن يقلل أو ينفي أصالة ابن خلدون العلمية، فيبدو كأنه مفكر لاهوتي أتى بالأسس النظرية لفكره من نبع ديني خالص الأمر الذي يبتعد به عن مجال البحث العلمي أو حتى مجرد إيمانه بجدوى الصيغة الموضوعية في مجال البحث الاجتماعي.

إلا أن سارتون من ناحية أخرى، قد ضمن دراساته إشارة واضحة إلى النتائج المباشرة للعقيدة الإسلامية على الفكر الخلدوني حيث ذهب إلى أن نتائجه سواء أكانت صادقة أم كاذبة، فهي وليدة اجتهادات عقائدية إسلامية قام بها ابن خلدون. لذلك قلنا أن سارتون لم يفطن إلى الأهمية البالغة لتلك العبارة التي أوقعته في التناقض البيّن، فمن ناحية يعلي من شأن نتائج الفكر الخلدوني واتساقه مع الواقع، ومن ناحية أخرى يعود بأصول فكر ابن خلدون إلى نبع لاهوتي إسلامي.

(43) BOUTHOUL (G.), IBN KHALDOUN, Sa Philosophie Sociale, Op.Cit., p. 40.
(44) SARTON (G.), Introduction to the History of science, Baltimore, 1927-1948, V.III, PP. 1772-1775.

إن مـا ذهب إليه سـارتون، يفصح عن حـقيقـة أصبـحت من السمات في تاريخ الفكر الغربي، وهي أن الصراع بين العلم والدين كان ضرورة تاريخية لا محيد عنها فهما ضدّان لا يجتمعان وكل منهما يسعى إلى تدمير الآخر. لقد ظلت هذه السمة المميزة لعلاقة العلم بالدين ثابتة في تاريخ الفكر الغربي حتى اعتقد بعض المفكرين هناك أنها سمة طبعت علاقة العلم بالدين إطلاقا وليست خاصة بالمنهج الغربي [45].

فالدارس لسيرة ابن خلدون، والمتمعن في نظرياته الاجتماعية، يجده أحد تلاميذ مدرسة القرآن العظيم، بل أنه التلميذ الوحيد الذي أفاد من الإشارات القرآنية باكتشاف علم جديد في مجال العلوم الإنسانية، لم يسبقه إليه أحد. فكان له الفضل بأن نهج السبيل للباحثين العرب وأوضح لهم الطريق لفهم المجتمع العربي وتفسيره بأداة عربية خالصة من الناحيتين المنهجية والموضوعية.

هذه نقلة منهجية، لا يعرف أبعادها سارتون ولا أقرانه، ممن لا يعلمون من الدين سوى ضلال الهيكل، أو سلطان الكنيسة، أو زخرفة العمارة في المساجد. كذلك لا يعرف أبعادها من يتذوق المقدمة بطرف لسان، ثم يصدر على الفكر الخلدوني الأحكام، لاسيما إذا قرأ بعد كل فصل من فصول المقدمة آية قرآنية كريمة، أو حديث نبوي شريف، فإنه لا يلاحظ أن تلك الآيات، لم تذكر إلا بعد الانتهاء من التفكير والتعليل، إما لدعم النظرية التي اجتهد في بلورتها، أو لتوضيح الفكرة التي يحاول صياغتها في إطار اجتماعي سليم، أو لبيان كون الظاهرة التي يتناولها بالتحليل والتفسير، من السنن الاجتماعية التي لا تتبدل.

عندما تناول حسن السعاتي قاعدة السبر والتقسيم، من بين قواعد المنهج في مقدمة ابن خلدون [46]، تعرض لنقاط أساسية متعلقة بمراتب

(45) باترو، أميل، العلم والدين في الفلسفة المعاصرة، ترجمة فؤاد الأهواني، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، 1973، ص 272.

(46) السعاتي، حسن، علم الاجتماع الخلدوني، قواعد المنهج، دار النهضة العربية، بيروت، 1976، ص 161 - 195.

الفكر في المقدمة، وجولان الفكر، والاستبطان الاجتماعي، والغوصّ في المعاني، والسبر والتقسيم، ثم كيفية كتابة المقدمة، وهي نقطة بالغة الأهمية جعلته يناقش آراء من تعرضوا لها للكشف عما تضمنته من سر أو لغز وفق تعبيرهم. وقد انتهى من المناقشة إلى أن : "الذي يجب أن نستخلصه... أن ابن خلدون قد أودع مقدمته كل أسراره، ولم يورد فيها فكرة إلا شرحها وحللها وبينها في شتى تفاصيلها. فمن أراد الوقوف على العوامل التي أسهمت في تمكينه من ابتداع علمه الجديد، والدوافع التي دفعته إلى ذلك، والقواعد التي اتبعها والطرائق التي استخدمها في كتابة مقدمته، فعليه الرجوع إليها وقراءتها بإمعان وروية و استبصار، فإنه لابد أن يجد فيه ما يبتغيه، لأن ابرز سجية من سجايا ابن خلدون هي تحري علّة كل شيء وأسبابه" (47).

وبعد ذلك بفقرة، قال : "وحقيقة الأمر، كما هو ثابت في مقدمة ابن خلدون ذاتها، أنه، كما سبق أن ذكرنا، قد وصل إلى علمه الاجتماعي الجديد متأثرا إلى حد كبير، بتدبره الاجتماعي للقرآن والحديث، وباهتدائه بمناهج البحث لدى من سبقه من جهابذة الفكر الإسلامي" (48).

هناك حقيقة نفسية بارزة، وهي أن من كان تكوينه العلمي إسلاميًا بحتًا كابن خلدون، فإن المعارف الإسلامية، وعلى رأسها القرآن الكريم، تكون حاضرة في ذهنه حضورًا كاملاً، يجول فيها فكره محللاً ومؤلفًا، ويخرج من هذه العملية الفكرية المركبة، بتنظيرات سليمة وأحكام صائبة. ومهما يكن من شيء، فإن الأمر الذي ينبغي بيانه في هذا الصدد، أن ابن خلدون، قد وضع في اعتباره القرآن، مصدرًا أساسيًا ورئيسيًا يقتبس منه ما يعينه، في فهم الظواهر الاجتماعية، وصياغة نظريات، وإقامة أدلة، ودعم حجج، وبناء براهين.

(47) السعاتي، حسن، علم الاجتماع الخلدوني.... ص184 - 186.
(48) المرجع السابق، ص 39 - 41.

أول ما يسترعى الانتباه في هذا الخصوص، استخدامه عبارة "سنة الله" في أربعة عشر موطنًا بارزًا في المقدمة. وهو في كل موضع يستشهد بها على ما يبرهن عليه من القضايا المتعلقة بظواهر العمران المتكررة، التي صاغها في شكل قوانين أو نظريات اجتماعية، أجهد نفسه في تحليلها و تفسيرها بمنهجه العلمي الذي تميز به. وقد أثبت حسن السعاتي هذه الملاحظة في حديثه عن قواعد المنهج عند ابن خلدون [49].

ومن الآيات التي أستند إليها ابن خلدون، يمكن أن نذكر على سبيل المثال لا الحصر الآية : ﴿ **وَلَوْلاَ دِفاعُ اللهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الأَرْضُ وَلَكِنَّ اللهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى العَالَمِينَ** ﴾ (آية 249 من سورة البقرة) وقد أوردها ابن خلدون، مرة لبيان فائدة العصبية [50]، ومرة أخرى لبيان أثر الأحكام الوازعة [51]. ومن هذه الآيات أيضا، الآية : ﴿ **قَالُوا لَئِنْ أَكَلَهُ الذِّيبُ وَنَحْنُ عُصْبَةٌ إِنَّا إِذًا لَخَاسِرُونْ** ﴾ (آية 14 من سورة يوسف)، وقد استشهد بها لبيان أثر العصبية، أي الرابطة الاجتماعية والألفة الجامعة، في قوة الجماعة واشتداد شوكتها، فتصبح أكثر إرهابًا للعدو، وأشد قدرة على دحره [52]. ومنها أيضا الآية : ﴿ **وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا القَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا** ﴾ (آية 16 من سورة الإسراء). وقد استند إليها ابن خلدون، مرة لبيان أثر الفساد في زوال الملك [53]، ومرة أخرى لبيان أثر الفساد في خراب المدينة [54]. وكذلك الآية : ﴿ **لَو كَانَ فِيهِمَا ءَالِهَةٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتَا** ﴾ (آية 22 من سورة الأنبياء) وقد استدل بها على ضرورة الانفراد بالمجد [55].

---

(49) ن.م، ص 122 - 136.

(50) ابن خلدون، عبد الرحمن، المقدمة، ص 610.

(51) ن.م، ص 1050.

(52) المرجع السابق، ص 593.

(53) ابن خلدون، عبد الرحمن، المقدمة، ص 616.

(54) المرجع السابق، ص 849.

(55) المرجع السابق، ص 549.

لا يقل أثر الحديث النبوي الشريف، عن الأثر الذي خلفه القرآن الكريم في فكر ابن خلدون. تذكر المصادر أنه كان راسخ القدم في علوم الحديث بمختلف أنواعها، وإن لم يصل إلى الشأو الذي وصل إليه في فروع العمران البشري، ولذلك لم نقل انه كان إمامًا ولا مجددًا في هذه العلوم، وإنما قلنا إنّه كان راسخ القدم فيها. فكان واسع الإطلاع على كتب الحديث وخاصة صحيح مسلم الذي كان ولا يزال موضع عناية كبيرة في بلاد المغرب حيث نشأ ابن خلدون، وموطأ الإمام مالك بن أنس الذي قام ابن خلدون بتدريسه في المعاهد العالية بمصر، وكان كذلك متمكنا من علوم مصطلح الحديث ورجال الحديث والنظر في الأسانيد.

وتشهد بذلك تلمذته على شيوخ فقهوا علوم الحديث، فأخذ عنهم أهم ما ألف فيها، ووعى مناهجهم فاستلهم أبعادها ومراميها، فانطلق منها لكنه تجاوزها تمشيًا مع روح عصره. فقد أيقن أن منهج علماء الحديث يهتم بضبط الرواية من خلال السند والعلوم المخصصة والموضوعة لذلك، مثل علم الجرح والتعديل، إذ كان هذا طبيعيًا في عصر العلم فيه رواية ودراية، لذلك شعر أن إعادة ضبط الرواية في عصره يتجاوز هذا المنهج لأن مرحلة التدوين كانت قد انتهت، وغدا ذلك المنهج حاجة جزئية في التثبت من صحة الرواية التاريخية والأدبية.

ويبدو لنا أن ابن خلدون قد أراد أن يحول منهج علماء الحديث إلى نقد عقلي يتجاوز فيه هدفه السابق، فنقله من ساحة الأحكام الإيمانية إلى تقرير الوقائع، فسلب منه بعض صلاحياته السابقة في عصوره القديمة حيث كان كافيا للحكم على صحة الأخبار الشرعية (56).

وقد عملت أصول هذا المنهج على إيقاظ حسه النقدي، فترسخ في فكره أن مجموعة الصفات النفسية التي يتمتع بها الراوي كفيلة بتحديد

(56) رضوان، ليلى، شعبان، ابن خلدون ناقدا، رسالة ماجستير، جامعة تشرين، 1993، ص 14 - 15.

صحة الخبر. وقد اطلع ابن خلدون على صحيح مسلم، واعتنى به، ونفذ من خلاله إلى تلك العملية الدقيقة في النقد، ونعني بها التمييز بين الصحيح والخطأ في الروايات التاريخية، ولكنه نقل هذه المفاهيم من أصولها الدينية إلى المفاهيم الاجتماعية.

نستطيع أن نتأمل مدى إفادة ابن خلدون من الحديث النبوي الشريف منهجًا ومادة في الكتاب الأول من المقدمة : "طبيعة العمران في الخليقة وما يعرض فيها من البدو والحضر والكسب والمعاش والصنائع ونحوها وما لذلك من العلل والأسباب" [57] عدد ابن خلدون الأسباب التالية المقتضية للكذب في الأخبار :

- **التشيع للآراء والمذاهب**
- **الثقة بالناقلين.**

السبب الثاني يثير اللبس إذ أن الثقة بالناقلين من عوامل الصدق لا من دواعي الكذب فيه إذا كانت نتيجة للمعرفة الدقيقة بالناقل وتطبيقًا لمقاييس الجرح والتعديل، ولا يكون بغير هذا الطريق كالتوثيق مع غير معرفة بالموثق فالجهل بالراوي قادح في توثيقه، وهذا فيما يبدو مقصد ابن خلدون، إذ يرى التوثيق من غير معرفة جيدة بالناقل توثيقًا صوريًا يجر إلى قبول خبر غير الثقة ويهدف من خلال هذا الشرط نقد الرواة.

- **الذهول عن المقاصد.**

- **نقل الخبر على ما في ظن الناقل**، وهذا قد يخرج الخبر عن معناه الأصلي وهو عكس ما يعبر عنه بعضهم بفقه الراوي لأن غير الفقيه - أي غير العالم - ليس بإمكانه فهم الغاية من الأحداث، وابن خلدون يطلب من الراوي أن يكون مدركًا لأبعاد ما ينقله.

---

(57) ابن خلدون، عبد الرحمن، المقدمة، ص 409.

- **توهم الصدق وهو كثير.**

- **الجهل بتطبيق الأحوال عن الوقائع.**

لأجل ما يداخلها في التلبيس والتصنع، فينقلها المخبر كما رآها وهي بالتصنع على غير الحق من نفسه. وهذا خطأ شائع يقع فيه من يحكم على الأمور بظواهرها، ولا يفتش عن حقائق الأحوال التي تكتنف الوقائع.

- **تقرب الناس في الأكثر لأصحاب التجلة والمراتب بالثناء والمدح وتحسين الأحوال.**

- **الجهل بطبائع الأحوال في العمران.**

فإن لكل حادث من الحوادث، ذاتا كان أو فعلاً، لا بد له من طبيعة في ذاته وفيما يعرض له من أحواله. فإذا كان السامع عارفًا بطبائع الحوادث والأحوال في الوجود ومقتضياته، أعانه ذلك في تمحيص الخبر على تمييز الصدق من الكذب، وهذا أبلغ في التمحيص من كل وجه.

وأفاض ابن خلدون في توضيح هذا السبب بضرب نماذج من الأخبار المستحيلة التي نقلها بعض المؤرخين واعتبر هذا السبب مقدمًا على تمحيص الخبر بتعديل الرواة أو تجريحهم. قال : "ولا يرجع إلى تعديل الرواة حتى يعلم أن ذلك الخبر في نفسه ممكن أو ممتنع. وأما إذا كان مستحيلاً، فلا فائدة للنظر في التعديل والتجريح" [58].

ورأى أن التعديل والتجريح هو معتبر في صحة الأخبار الشرعية لأن معظمها تكاليف أوجب الشارع العمل بها حتى حصل الظن بصدقها، وسبيل صحة الظن الثقة بالرواة بالعدالة والضبط. وأما الأخبار عن الواقعات فلا بد في صدقها وصحتها من اعتبار المطابقة فلذلك وجب أن

(58) ابن خلدون، عبد الرحمن، المقدمة، ص 412 - 413.

ينظر في إمكان وقوعها وصار فيها ذلك أهم من التعديل ومقدما عليه [59]. فقانون تمييز الحق من الباطل في الأخبار هو النظر في العمران البشرى وأصوله وطبعه ومعرفة ما يقتضيه طبعه وما لا يقتضيه.

ومن ناحية أخرى، اعتمد ابن خلدون على الحديث النبوي في استمداد كثير من آرائه أو في تدعيمها به سنكتفي ببضعة منها فقط، لكي ندلل على صحة رأينا.

من الأحاديث الرئيسية التي استند إليها في مقدمته ما يلي : "**ما بعث الله نبيّا إلا في منعة من قومه**" الذي استشهد به على ضرورة العصبية لنشر الدعوة الدينية [60].

و"**كل مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجّسانه**"، الذي يبرهن به على أن النفس إذا كانت على الفطرة الأولى، كانت مهيئة لقبول ما يرد عليها أثناء التنشئة وما ينطبع فيها من قيم وعادات وأفكار خيرة أو شريرة [61].

و"**الناس معادن خيارهم في الجاهلية خيارهم في الإسلام إذا فقهوا**"، الذي يستدل به على أن الناس في نشأتهم وتناسلهم معادن، يتفاوتون في الشرف والحسب بمالهم من خلاف [62].

"**إنما الكريم ابن الكريم ابن الكريم يوسف بن يعقوب بن إسحاق بن إبراهيم**"، الذي اعتمد عليه في استقراء قانونه، وهو أن نهاية الحسب في العقب الواحد أربعة أبناء [63].

(59) المرجع السابق، ص 413.
(60) المرجع السابق، ص 638.
(61) المرجع السابق، ص 584:
(62) المرجع السابق، ص 601.
(63) المرجع السابق، ص 605.

وإذا تركنا علوم الحديث وأثرها في فكر ابن خلدون، ونظرنا في علم **أصول الفقه** لألفيناه أحد الأصوليين الذي تبنوا القياس الفقهي ليحكم في شيء ما بحكم ما لم يأت به نص من خلال رؤية ترتبط أوثق ارتباط بتشابه الماضي بالحاضر، وارتباط الأسباب بمسبباتها، وبأغراض بيانية محددة تتمثل في تقنين البيان العربي وتقعيده استنادا إلى مناهج العلوم الإسلامية.

ولقد استخدم ابن خلدون القياس قاعدة رابعة من قواعد منهجه، للاستدلال على صحة آرائه الاجتماعية والبرهنة على قوانينه العمرانية التي كونت الدعائم الأساسية لعلمه الاجتماعي الذي استحدثه. ولم يكن استخدام ابن خلدون إياه للاستدلال به في العقليات أو التوسل به في الشرعيات، كما فعل الأصوليون من علماء الكلام وعلماء الفقه، وإنما كان يستعين به في بسط حججه الاجتماعية وإقامة براهينه للقوانين التي استقراها بالنظر في العمران البشري والإجماع الإنساني.

ولكي يبرهن ابن خلدون على صحة أحكامه، يلجأ إلى القياس في شتى أشكاله. ومن الأمثلة الواضحة على ذلك قوله في البرهنة على أحد قوانينه "في أن عظم الدولة واتساع نطاقها وطول أمدها على نسبة القائمين بها في القلة والكثرة" (64) "إلا أن الدولة بالرفه، وكثرة التابع كثرت من أعدادهم. وعلى هذه النسبة في أعداد المتغلبين لأول الملك يكون اتساع الدولة وقوتها. وأما طول أمدها أيضا فعلى تلك النسبة، لأن عمر الحادث من قوة مزاجه ومزاج الدول إنما هو بالعصبية، فإذا كانت العصبية قوية كان المزاج تابعًا لها وكان أمد العمر طويلا، والعصبية إنما هي بكثرة العدد و وفوره كما قلناه" (65).

(64) ابن خلدون، عبد الرحمن، المقدمة، ص 644.
(65) المرجع السابق، ص 645.

ويعرّض عدم القياس في تمحيص الأخبار والروايات، أو المعطيات الاجتماعية بوجه عام، للزلل والخطأ. ويقول ابن خلدون في ذلك : "وكثيرا ما وقع للمؤرخين والمفسرين وأيمة النقل من المغالط في الحكايات والوقائع لاعتمادهم فيها على مجرد النقل غثًا أو سمينًا، لم يعرضوها على أصولها ولا قاسوها بأشباهها ولا سيروها بمعيار الحكمة والوقوف على طبائع الكائنات وتحكيم النظر والبصيرة في الأخبار، فضلوا عن الحق وتاهوا في بيداء الوهم والغلط" (66).

ويتبين من الاقتباس الذي أوردناه، في نهاية الفقرة السالفة أهم المبادئ المنهجية التي اعتمد عليها ابن خلدون، في بحثه في ظواهر العمران واستقراء قوانين اجتماعية تحكمها والبرهنة على صحة هذه القوانين. وهي مبادئ ينصح الباحث بإتباعها إذا أراد أن يأمن من الزلل والوقوع في الخطأ. تلك المبادئ هي :

- العرض على الأصول أي القوانين الصحيحة.
- القياس بالأشياء والنظائر ومنه قياس التمثيل أي قياس الغائب على الشاهد.
- السبر أي التأمل واستخراج كنه الأمور بواسطة: معيار الحكمة وهو المنطق، معرفة طبائع الحوادث من الذات والأفعال وما يعرض لها من الأحوال، تحكيم النظر والبصيرة لتبين الأمور والتعرف عليها والتفطن إلى ما يوجد بينها من أوجه تشابه أو اختلاف.

ولعل أوضح مناظرة برهانيه في المقدمة، اعتمد فيها ابن خلدون على قياس الغائب على الشاهد، تلك التي أوردها في سياق شرحه قانونه

---

(66) المرجع السابق، ص 363 - 364.

الخاص بآثار الدولة وأنها على نسبة قوتها في أصلها. فهو يجزم بأن المباني الهائلة كإيوان كسرى الذي شيده الفرس، وبلاط الوليد بدمشق، وجامع بني أمية بقرطبة. والأهرام بمصر، إنما كانت بالهندام واجتماع الفعلة وكثرة الأيدي عليها [67] وينبه إلى خطأ ما تتوهمه العامة أن ذلك لعظم أجسام الأقدمين عن أجسامنا في أطرافها وأقطارها.

ولا شك في أن نباهة ابن خلدون، كعالم اعتمد القياس أو المقارنة قاعدة لمنهجه، تظهر بوضوح في تفطنه لظاهرة التغير الاجتماعي وأخذها في الاعتبار في تحليل الظواهر الاجتماعية الأخرى وتفسيرها. ولذلك يقرر أنه : "من الغلط الخفي في التاريخ الذهول عن تبدل الأحوال في الأمم والأجيال بتبدل الأمصار ومرور الأيام، وهو داء دوي شديد الخفاء، إذا لا يقع إلا بعد أحقاب متطاولة، فلا يكاد يتفطن له إلا الآحاد من أهل الخليقة وذلك أن أحوال العالم وعوا ئدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر، إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة وانتقال من حال إلى حال...سنة الله قد خلت في عباده" [68].

ذلك هو التحليل الاجتماعي العلمي للتغير الاجتماعي كظاهرة من أهم ظواهر الاجتماع الإنساني والعمران البشري.

المصادر الفلسفية :

يذكر ابن خلدون في كتابه التعريف، أنه قد أخذ عن أخص شيوخه "أبي عبد الله الآبلي" المنطق وسائر الفنون الحكمية. ويصف شيخه بأنه كان شيخ العلوم العقلية [69].

(67) ابن خلدون، عبد الرحمن، المقدمة، ص 969 - 970.

(68) المرجع السابق، ص 399 - 400.

(69) ابن خلدون، عبد الرحمن، التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا، مرجع سابق، ص 21 - 22.

وكلمة العلوم العقلية أو الفنون الحكمية أو العلوم الفلسفية كانت تطلق حينئذ على ست طوائف من العلوم وهي: المنطق، والإلهيات، والعلوم الطبيعية، والعلوم الفلكية، والعلوم الرياضية، والموسيقى [70] ويفيدنا من النص السابق اهتمام ابن خلدون بعلمي المنطق والفلسفة بمعنيهما الخاص الحديث أي الميتافيزيقا أو ما وراء الطبيعة.

عقد ابن خلدون فصلاً لعلم المنطق، فتكلم في موضوع العلم وفائدته ومسائله وأقسامه وتاريخه وأدواره وكتاب أرسطو في المنطق وأقسام هذا الكتاب، ومؤلفات الفارابي (ت 339 هـ) وابن سينا (ت 428 هـ) وابن رشد (ت 595 هـ) في المنطق وصلة مؤلفاتهم بكتاب أرسطو. وقد أخذ ابن خلدون على هؤلاء أنهم يوجهون كل عنايتهم إلى "منطق الصورة" أو "الشكل" ويغفلون "منطق المادة"، أي من حيث صدق عناصرهما وانطباقها على الواقع، أو لا يوجهون إليه إلا اليسير من عنايتهم، مع أنه أهم كثيرًا من منطق الصورة. ومن ثم أغفلوا النظر في الكتب الخمسة المتعلقة بمنطق المادة من كتب أرسطو، وهي "البرهان والجدل والخطابة والشعر و السفسطة"، وربما يلم بعضهم باليسير منها إلمامًا، وأهملوها كأن لم تكن" [71] وأخذ على أهل عصره كذلك أنهم لا يتداولون إلا كتب المتأخرين في المنطق، "وهجروا كتب المتقدمين وطرقهم كأن لم تكن، وهي ممتلئة من ثمرة المنطق وفائدته" [72]. أما بخصوص ما وراء الطبيعة أو ما نسميه "بالميتافيزيقا"، فتكلم عن موضوعه ومسائله وكتاب أرسطو في هذا الفن وتلخيص ابن سينا له في قسم من كتابي "الشفاء" و"النجاة". وتلخيص ابن رشد وتعليقه على هذا الكتاب والمناقشات التي جرت بين الغزالي (ت 505 هـ) وابن رشد بشأن موضوعات هذا العلم في "تهافت الفلاسفة" للغزالي "تهافت التهافت"

(70) ابن خلدون، عبد الرحمن، المقدمة، ص 1219 - 1225.
(71) ابن خلدون، عبد الرحمن، المقدمة، ص 1240.
(72) المرجع السابق، ص 1241.

لابن رشد، وما ألفه المتأخرون في هذا العلم، واختلاطه بعلم المنطق في البحوث المتأخرة بعلم الكلام وبيان الأضرار الناجمة عن هذا الاختلاط.

كما عقد فصلاً آخر طويلاً في "إبطال الفلسفة وفساد منتحليها" [73] وقد عني في هذا الفصل بالرد على الفلاسفة (أرسطو والفارابي وابن سينا وابن رشد وغيرهم) في نظرياتهم في مراتب الوجود والعقول العشرة وفي الإلهيات على العموم أي فيما وراء الطبيعة، وآرائهم في السعادة ... الخ. وخلص من ذلك إلى فساد وجهات نظرهم في هذه الأمور كلها ومخالفتهم لظواهر الشريعة.

ويمكن القول، بأن موقف ابن خلدون هذا من الفلسفة، هو أول موقف يتخذ بشكل صريح وواضح. ولئن كان القدح في الفلسفة وبيان بطلانها، قد ورد في كتابات بعض من سبقوه من العلماء، أمثال الغزالي، وابن تيمية، إلا أنهم اختلفوا في الدافع. وموقفهم من الفلسفة نابع من اقتناعهم بأنها متاهة فكرية، وأنها مليئة بالجدل، وأن آراء الفلاسفة، المبسوطة فيما أسموه بالعلم الإلهي، ينقض بعضها بعضًا [74]. ولكن ابن خلدون لم يشغل باله كثيرًا بالفلسفة ولا بعلم الكلام، ولا بالعلم الإلهي، الذي كان يعد عند الفلاسفة أشرف من العلم الرياضي، الذي كانوا يعدونه بدوره أشرف من العلم الطبيعي، الذي هو العلم بالأجسام الموجودة في الخارج، ومبدأ حركاتها وتحولاتها من حال إلى حال، وما فيها من الطبائع. وقرر أن علم العمران البشري، علم طبيعي شريف المسائل [75].

لقد انصرف ابن خلدون عن العلوم الفلسفية التي تتجرد حقائقها

(73) المرجع السابق، ص 1319.

(74) ابن تيمية، تقي الدين، الرد على المنطقيين، مطبعة شرف الدين الكتبي وأولاده، بمباي، 1949، ص 64 - 67 ومن 332 - 343.

(75) ابن خلدون، عبد الرحمن، المقدمة، ص 415.

عن المادة في الذهن وفي الخارج، والعلوم التي تتجرد حقائقها عن المادة في الذهن وليس في الخارج، ووجه اهتمامه إلى العلوم التي لا تتجرد حقائقها عن المادة لا في الذهن ولا في الخارج، وركز انتباهه حول نوع معين من هذه الحقائق الطبيعية البشرية. وأخذ يصوغ حولها آراء ومبادئ ونظريات كون منها علمه الاجتماعي الذي ابتكره.

وليس معنى ذلك أن ابن خلدون، قد باعد بينه وبين الفنون الحكمية وعزف عنها عزوفًا تامًا. فالحقيقة أنه على الرغم من ثورته على المنطق الصوري وعلى الفلسفة القديمة، قد استعمل في مقدمته كثيرا من المصطلحات المنطقية التي كان الفلاسفة القدامى يستعملونها، ولكنه في استعماله إياها قد طوعها لمنهجه التجريبي وقاعدته الأساسية، وهي الواقعية الاجتماعية المتشخصة بموادها. وقد أفاد في ذلك من إحاطته بعلوم القرآن والحديث والفقه والكلام، ومن تبحرّه في العلوم العقلية بأصنافها المختلفة، ومن استعابة ما وجهه فقهاء المسلمين ومتكلميهم من نقد بناء للمنطق الصوري، أي منطق أرسطو. وبذلك تسنى له أن يبتكر علمه الاجتماعي الجديد، على الأسس المنطقية التي تتفق وأسلوبه المادي الواقعي في التفكير والتنظير بخصوص موضوع العمران ومسائله. ولذلك يخطئ من يظن أن ابن خلدون قد بنى علم العمران البشرى على الأسس نفسها، التي بنى عليها الفلاسفة القدامى ومن قلّدهم من فلاسفة الإسلام أنساقهم الفكرية الفلسفية. لقد تركز نقد ابن خلدون للمنطق الصوري حول الأسلوب الذي اتبعه المؤمنون به والذين دأبوا على إصدار أحكامهم في شتى الموضوعات على أساس التجريد الذهني، أي النظر فيها وفق صورها المطلقة، وليس وفق حقيقتها الواقعة المتشخصة بموادها [76].

(76) الوردي، علي، منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته، الشركة التونسية للنشر والتوزيع، تونس، دون تاريخ، ص61 - 75.

الخاتمـــة :

إلى هنا ننتهي من دراسة المصادر النظرية والعملية التي كونت الفكر الخلدوني. ولا بد من قول كلمة في هذه المناسبة حول المفهوم السائد في غالبية الأذهان من أن ابن خلدون سابق لأوانه أو أنه سابق لعصره. فهذا المفهوم قائم على خطأ يمس الأصول الأولى للمعرفة. ويتعارض مع حقيقة كون الفكر هو تعبير عن الواقع. وبذلك لا يمكن للفكر أن يسبق الواقع الذي يعكسه.

إن الحقيقة التي لا تقبل الجدل هي أن ابن خلدون قد جسّد الثقافة العربية، كما أنه عبر عن الواقع الذي كان يقيم فيه. وهذا الواقع كان يحتوي على هذه الثقافة بالإضافة إلى ما كان يزخر به المجتمع (الغرب الإسلامي) من أحداث ووقائع عاصفة، تفاعل معها فكر ابن خلدون، فزاده هذا التفاعل خصوبة في المادة من حيث كميتها ونوعيتها.

لقد توصل ابن خلدون إلى علمه الاجتماعي الجديد، متأثرا إلى حد ما، بتدبره الاجتماعي للقرآن والحديث وباهتدائه بمناهج البحث لدى من سبقه من جهابذة الفكر الإسلامي. أضف إلى ذلك أنه قد استوعب واقعًا حيّا مليئًا بالمعاني والعبر، حيث مارس حياته بطموح جارف واندفاع شديد في مجتمع يزخر بالنزعات الحادة والحروب المستمرة والمؤامرات الدائمة.

ويدعم وجهة نظرنا فيما ذهبنا إليه "محمد الفاضل ابن عاشور". إذ يقول بعد أن استعرض محاولات كبار العلماء، من عرب وعجم لتفهم الاجتماع الإنساني وأحواله: أما ابن خلدون فقد كان المجتمع الإنساني حاضرًا عنده في وقت تأليف المقدمة حضورًا ذهنيًا كاملاً، حصل له من عنصرين هامين : أولهما عنصر الثقافة الواسعة التي اكتملت عنده على أرقى ما تكتمل ثقافة عربية في عصره على أصولها المختلفة، وثانيهما

الخبرة الشخصية بالأحوال الاجتماعية التي حصلت له في أطوار نشأتها وثباتها وتلاشيها [77].

والذي نستخلصه مما تقدم، أن ابن خلدون قد أودع مقدمته كل أسراره، ولم يورد فيها فكرة إلا شرحها وحللها وبيّنها في شتى تفاصيلها. فمن أراد الوقوف على العوامل التي أسهمت في تمكينه من إبداع علمه الجديد والدوافع التي دفعته إلى ذلك، والقواعد التي اتبعها والطرائق التي استخدمها في كتابه مقدمته، فعليه بالرجوع إليها وقراءتها. بإمعان ورويّة واستبصار، فإنّه لا بد أن يجد فيها ما أشرنا إليه.

(77) ابن عاشور، محمد الفاضل، ابن خلدون أول مؤسس لعلم الاجتماع، أعمال مهرجان ابن خلدون المنعقد بالقاهرة من 2 إلى 9 جانفي 1962، منشورات المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، القاهرة، 1962، ص 126.